خزانته وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره المحقق الطوسي في حاشيته و
يؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الكفار عبارة عن وجود جميع المخلوقات
وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان من القضاء ثلاثة معان احدها الشرعي والثاني
مصطلح الاشعرية والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر
فتدبر في الكرآه يعني انما يعبر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي لمالي زيادة
التكرار وكذا تغييره بالحكم ايضا يؤدي التكرار قيل عليه انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى يعني في
انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل رضيت بالقضاء بالله تعالى لا يريد انه راض بمقتضى تلك
الصفة وهو المقتضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع
الاستحسان له وعدم الانقباض بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع انقباض قصد زيادة غوايته
كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال
في التاتارخانية ومن رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح
انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير الا ان يكون الكفر والاستحسان وانت خبير بان رضاء القلب
بفعل الله تعالى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته مما لا معنى له اذ تعلق الرضاء
بفعل الله على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفة على تقدير كونه عبارة
عن الارادة الازلية مما لا شك في صحته ولا شك ان الرضاء بما يستلزم الرضاء بمتعلق الصفة من حيث انه
متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل ومتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما
متعلقين له فيكون ما قال جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله والصواب الخ واصلا العبد

يعني

والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته
ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل والرضا انما يجب بالمقضي من حيث
كونه متعلقا له لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني بالقضاء هو الاصل والثاني لازم
اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب لتعلق القضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في
وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اجيب
بان هذه الصفة لما كان صدور الكلام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها
ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء
قوله وقالت المعتزلة انه تعالى آه يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص
والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد باختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه
لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن المراد من الارادة الجبرية فانه نقص
مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس بشيء آه اي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء
اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل
من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في
شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم من الارادة آه اي قيل في التفصي عن لزوم النقص
والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا
الا الرضاء به فقولهم تخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء
وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة

ايضاً وهو كلام اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان
الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة
هو الارادة المطلقة من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضا
عندهم قول بتخلف الارادة عن المراد فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضا
عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك ولا يلزم من القول بتخلفه
عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان
المؤمن وقد لا يجامع معه كما في كفر الكافر فانه تعلق الارادة دون الرضا
ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم لو تخلف المراد عن الارادة
نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله المحشي من
ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هي الامر والنهي عندهم ولا
ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما
يتم لو كان ولا شك ان مخالفة معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور
سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به
عن الامر تخلف المراد عن الارادة مستلزم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او [illegible] القدرة
وهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته
الى الفعل اوجده عقيب ذلك على ان تكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده بل ذلك الفعل
مخلوق الله تعالى وكسب العبد ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط

[illegible]

بالايجاب باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد
عند المتكلمين سابق الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب وهو مذهب الفلاسفة
وهذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان محققي مذهبهم انه تعالى عالم بالحوادث كلها وان المراتب شروط معدة
لافاضة المبدأ على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل مقهور على قدرة القادر سبحانه
جل جلاله وعم نواله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تباهوا في مقالاتهم
ومانقل من افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام
والانسان هدف والرامي الله فاين المفر يشعر بذلك كما ذكره المدقق الدواني
في بعض تصانيفه وهو المروي عن امام الحرمين قال في المقاصد هذا القول
من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح في شرح الاشارة وغيره حيث
قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه فان الحوادث كلها حادثة بقدرته
نعم من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق او لمجموع القدرتين آه
اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل
بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر
في الكتب انه جعل كل منهما مؤثرا انما جوز اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه باطل
صريحا فانه بان جعله موصوفا كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم

واقعة بقدرته وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر
انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم
عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه
ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله
سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا حاجة بجعله اثر القدرة قوله والمنصف آه يعني
قوله وللعباد افعال يريد آه لا يصدق على هذين المذهبين وان قوله للعباد افعال
يرد على الجبرية اذ لا افعال عندهم وكذا على القاصر اذ للعباد عنده اوصاف الافعال
لا انفسها وقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار
واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يعتبره المصنف هاهنا
الا ان بعض الادلة لا يجري آه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله ففيه نظر مر ذكره آه
وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق على عقيب مساس
النار فكما انه لم يترتب الاحراق على مساسها كذلك لا يلزم ترتب على هذا الفعل
الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد الخ على الجبرية اي كما لا يرد على
الجبرية لعدم صحة التكليف يرد لعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب
لان فائدة التكليف طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار
التكليف

التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير
في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا باعثا اليه اختيار
الفعل وصرف القدرة والارادة اليه المترتب عليه خلق ذلك الفعل تبعا عاديا
وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما ادّاه
الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب اقول بيان الجبر
وعدم التمكن الخ مقصود ودفع ما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا
حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ فهذا التكرار محض وحاصل الدفع
ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كلا تمكن منه العبد من الفعل والترك حيث بيّن ان
انما يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر في قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة
عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل
في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض
بما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار وقد علم ان جهات الكفر والفسق من الافعال الموجودة
اما مبني على العرف والمراد بالموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا تحقق
وجودها في نفسها لانها امور عدمية لا تحقق لها في الخارج وهكذا الحال في
الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى جهله وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله واجيب
بان الاعدام الازلية الخ اي ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات
لان عدم الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر

الارادة حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور وتعميم الارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما قيل في شرح المواقف العدم ليس
اثر يحصل للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد
الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي صدوره عنه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم
العالم ازليا واما الجواب بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز كون تقدم القصد على
العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى
يشمل بقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول والثاني مخلصا عن هذا
الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني
فلان بقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بعد اخر ابدا واذا
لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة سواء بل الحق ان بقاء الشيء
على العدم مستند الى انتفاء عدم مشيته الفعل كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال ان عدم الاشياء
كوجودها مرتبة بارادته لا لان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
ولا يعني يتعلق بالعدم الا ان يقتضي ارادة العدم باعتبار عدمها والا لوقع في الحادث
آه فانه اسند عدم الكون الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه والا يمتنع
آه وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود فعدم العلة
علة لعدم المعلول وههنا طريق وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان
الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد

قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة آه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف
المراد عن ارادته اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز الا ان الارادة تفويضية
يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص عليه تعالى لم يتوجه السؤال عليهم بان ارادة الله
تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلق الارادة بالوجود يجب
والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يتوجه على اكثرهم بتعميم علمه تعالى
فان تخلف المعلول عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين
وان قال بتعميم العلم لكنه يقول ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور
الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع منافاة كون الفعل
الاختياري واجبا او ممتنعا الاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة
بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة
هو المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه في حد ذاته
الا ترى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا دخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن
فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن
علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي ايضا تابعة
لاختيار العبد فلا يكون موجبة للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب علمه جهلا وتخلف
المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت بالايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر قوله فلا يكون

يمنع

فعل العبد كحركة الجماد اذ اي اذا كان الايجاب والامتناع بتوسط الاختيار
محققا للاختيار في نفس الامر الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي
لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله
الذي هو مذهب الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار
ليس فعلا للعبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأي اهل الحق فيكون مخلوق
الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار
فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في
الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه
ولا بعد ممكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر
لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان
يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان
العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاعطاء صفة من
حيث كونها صفة ليست جبرا انما يتحقق الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة
لا يستلزم شيئا منها الا ترى ان صدور ارادته من ذاته تعالى في فاعل مختار
فكذلك صدور الارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي
كونه تعالى فاعلا مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه
نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة اللاحقة

للداعي

طرفي ص

الداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد الطرفين من الفعل اما
مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هنا ولا يخفى عليك ان ما ذكره
يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس
الاختيار فهو مجبور مضطر قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من
الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ لا يتحاشى
ان يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل
عليه النقض بالعلم ط بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه
يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية
باتفاق من المتخاصمين واما بالارادة بمعنى آه اي النقض بالارادة بان يقال
ان تعلقات الارادة ازلية فيتحقق ما اراد الله تعالى وجوده يجب والا يمتنع
فلا يكون اختياريا في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة
فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل
الجلبي ان النقض وارد لو كان تعلقها حادثة بان يقال ان التعلق بالايجاد حادث فيما
لا يزال يجب وجوده والا يمتنع فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب حاصل
بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل
الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة
في الازل وهو ظ وقد يجاب بان الاختيار آه حاصل الجواب ان الاختيار

عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها والوجوب الحاصل بعد
ارادته تع لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تع بالنسبة الى الارادة لانه يمكن
في الازل ان يتعلق ارادة الله تع بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى التعلق
ايضا فانه ليس قبل تعلق ارادته تع تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقهما ازلي
ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر
علمه تع وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حال
تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تع هو الارادة
المستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب بخلافه في افعال العبد فانه ارادة الله تع
فيلزم الجبر قطعا تامل لعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن
من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له ان وجد وجد والا فلا
وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تع
لان تعلق العلم الحادث وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه
متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه
فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف
ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تع وارادته ضرورة توقفها على تعلقها
بطريق جري وان كان تعلق الارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا
يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار . اي بالدور ان والترتب

والترتب المحض آه دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان القدرة
وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان للقدرة تاثير فيه وهو مناف
للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تع وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة
تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او بعدمه
كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان للقدرة
مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه
لا حكم في عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي
اوردت لبعض الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة
من حركة البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق
حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب حكمها الاول كذب حكمها الثاني
فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير
القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائها بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى صرف القدرة جعلها آه يعني معنى صرف القدرة جعلها
متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر
في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تع بل بمعنى ان تعلق يصير سببا عاديا لان
يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لاوجد العبد

وان كان لا تاثير لها [illegible]

[illegible]

الارادة

واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس مخلوق الله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو
لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما
عرفت في ارادة الله تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض
الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذات الله تعالى بطريق الايجاب
لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها
ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا واسطة اختيار العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق
بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بتوسط العبد وارادته بمعنى
ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة وارادة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجيح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات
والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة
متعلقة بالفعل بحيث لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة الله تعالى
وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وصرف الآلات اليه تعقيبا
ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق
الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من
مقتضيات الحكمة الارادة على ما بين في محله من ان الارادة صفة من شأنها
ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة

بدل توسط

اختيارهم

فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت فقد يصير التكليف داعيا
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع
بكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق الارادة بترجيحه فيصرف القدرة والدواعي
اليه فيخلق الله تع الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق المترتب على
الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تع خلق في العبد علما
اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب
والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشارع وخلق فيه ارادة جبلية تابعة لتعلق
ذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة مستقلة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث
وكانت في الايجاد لا وجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة
ان تعلقت ارادته بالقبح فيستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة
وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا اذا فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق
الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع علمه بقبحه يستحق المواخذة وان لم
يتعلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد
فيلزم التسلسل واما بارادة الله تع فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله تع للعبد وا
مجبور في نفس تلك الصفة وهي لا تستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها
كما في افعال الباري تع فانها صادرة بتوسط المستند الى ذاته بطريق الايجاب
ولا يلزم صدورها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين مستنده الى ذاته بطريق الايجاب

ان الكفية

الارادة
العلم
الارادة

وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة
المخلوقة فيه مستطيع من غير ان يكون متعلقة بالحسن والقبح هذا محصول ما ذكره
الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بتحقيق الحال
صرف القدرة آه اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف
الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف
الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي في بيان ان الاستطاعة
مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما
قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها
فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي
لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه لزم تقدم الشي على نفسه ولبس فيه
لان قصد الاستعمال آه اي ما ذكره صاحب القيل ليس في [illegible] اما بيان معنى صرف القدرة
بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملة لان استعمالها
موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر
عليه راي الجمهور من المتكلمين فلان يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن
لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة مع ان المذهب
مذهب من القول بالجبر وثانيا عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل
بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشي بالحيثيات [illegible]

لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة
ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة
القصدين كما زعم قوله رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يسمى
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا
مع كونه متقدما على الموت باعتبار ذاته ولذا يصح دخول الفاء في قولك رماه فقتله
هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة
هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل التنبيه بالذاتي
لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده
بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله والا
فالقدرة اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو مذهب الشيخ الاشعري قيل فيه لا شركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكره
يقتضي ان لا يكون الشرك في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة
العبد بمقدوره بل مجموعهما موثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من المعتزلة
لا يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف
مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان
وليس فيه آه اي ما ذكره ليس بشيء لان كلام الموثرية اعني قدرة الله تعالى وقدرة
العبد بنفوذ بما له مدخل في التاثير على ان الا انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير

خلاف

قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تع وخلقه موثرة فيها ليس افحج من نفي الله تع الفعل

بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال والقياس على المحسوسات قياس مع الفارق قوله

ولا يجري في ملكه آه قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله تع

بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم واتم في المعنى كما لا يخفى اي عادية وهي ما يدور

عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير الفعل

عادة لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس المحل في ان تحقق اليبس لا يستلزم

تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية

وكونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ حيث ينفي كون شان القدرة الحادثة التاثير

فتسميتها علة او شرطا مجاز ولك ان تقول آه هذا على ما وقع في كلامهم الآمدي من ان

القدرة الحادثة التاثير وان لم يوثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تع فح تسميتها

علة او شرطا حقيقة فما قال الفاضل الجلبي من ان كون شان القدرة التاثير غير مسلمة عند اصحابنا

فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم اتفقوا ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير

ثم الى وجه الذم في ترك الواجبات آه يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات

بمعنى عدم اتيانها وان لم يكن [illegible] القبيح هو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك قصده

وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة بل هو عدم القدرة و

الارادة على ما مر ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور

حاصل بصرف القدرة والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات

متعلق ص

كسب القبيح لا التضييع فقط وانما فسر ما ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك كف النفس
عنها عند تهيأ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهي حاصل بصرف الارادة
ثم ان كف النفس عن المنهي عند تهيأ الاسباب والميلان الى فعل الواجب في استحقاق الذم
والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان محل النزاع فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب
لعفو من الله او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان
لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق
الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير لكان يعاقب بالقصد فعل الشر لحصول التضييع
مع انه قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر
بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة
والنية هل يحاسب ام لا قال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر
بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان تلك الخطرة مما لا يمكن الاحتراز
عنه فاما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تع وان تخفوا ما في
انفسكم او تبدوه يحاسبكم به الله وقوله تع ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسؤلا وهو لا ينافي آه ان كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات
لا ينافي ان يكون مناط الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني صرف القدرة الى ما يجيء
في قوله وصحة الاستطاعة يعتمد آه حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع

مبدأ

شيأ

باختياره وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات

الا انه من الترك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها وهذا

الكلام الزام آه اي ما ذكر من الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب

الخصم القايل بتاثير القدرة الحادثة في صحة الدليل انه لو كانت الاستطاعة متقدمة

على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة لكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم

تخلف الاثر عن المؤثر والا اي وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق

فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ممنوع اذ لا دخل

للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين

يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع

الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلابد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا

فهو انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها

مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة

فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قوله

الخ وان كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنتها للفعل على ذلك النقض بقدرة

بقاء

آه اي حين اذ كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد

النقض بقدرة الله تعالى وتقريره انه لو كانت القدرة مع الفعل فيلزم ان يكون

لا فقبله لزم حدوث قدرة الله تع لو قدم مقدوره اذ الغرض كون القدرة
مع الفعل ويلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته
قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل مقدوراته
تعلقت تعلق القدرة بمقدورها فبان حدوثه ولو كانت ... القدرة
الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل
الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء
واللازم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم
من تقدمه على المقدور محذور ليت من قبيل الاعراض آه لان العرض عبارة عن
ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك حاصله انه
انه ليس نفي وجود المثل آه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري
ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفي وجود المثل
الى نفي داخلا في دعواه حتى يرد ان الدليل انما يدل على وجوب المقارنة لا انه
لا يوجد قبل الفعل فيجوز ان يكون باقية متجددة الامثال على ما هو مذهبه في جميع
الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل الى السابق
داخل في دعواه لان مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة

جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من ثبات القدرة الحادثة السابق على حصول
الفعل والالزم تكليف العاجز على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين
في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل
الفعل فمنهم من قال بقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر
ركاكة قوله لابد من ثبات سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة
لان وجود الثبات انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل
بتجدد الامثال واما عند من نفى بقاءه حال الفعل او يقول ببقاء الاعراض
فلليس عنده ثبات سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليه التكليف كما لا يخفى
يرد عليه انه نحو ما حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر
الحادث فيهما في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون صفة من قسم الموجود
الممكن اما اذا كان امرا اعتباريا و برعة عدم ان يكون له تحقق في الخارج زائدا
على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث انحكامها في
موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ
امرا زائدا عليها في الخارج فلا كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في
النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله انه يجوز ان يمتنع
الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيهما
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى لجواز وجود شرط

في الحالة الثانية ثم حدوث وصف اعتباري فيهما مثل سوح القدرة
فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة اقول ان
قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين [illegible] ...داء
بباقي ما ذكر لان القدرة الحادثة والراسخة في الحالة الثانية ليست مساوية
للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد
انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة في الحالة
الاولى امور اضافية تكون شروطا للتاثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فتامل وهو الامام الرازي قال في الموقف قال الامام الرازي القدرة
تطلق على مجرد القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها
الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة الشرائط التاثير
اثر منها ولا شك انه لا يتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة
فلا نزاع الا ان الشيخ لما لم يقل آه دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما
يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لشرائط حصول الفعل سواء كانت

موثرة او مقارنة غير موثرة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة
مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها اي بسببها كما هو راي المعتزلة او
[illegible] رنة لها كما هو راي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه
وبدون تلك الجهات سابقة عليه   في الكلام اي في علم الكلام
الآمدي لان القدرة الحادثة [illegible] التاثير والماتريدي مؤثر بالفعل لان
متعلق بها وتعلقت بقيد القدرة المستند الى الشيخ حتى لو لم يسبقها قدرة لم
لكانت كافية في التاثير ولا اشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة
الى تعميم التاثير بعموم الكسب كما لا يخفى   يعني يتبعهما في التحيز الحاصل القيام
بهذا المعنى القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى
فمن قال الاولى ان يعني الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز لم يات
بشيء   والا فليس آه اي ان لم يمتنع قيامهما بالمحل بل جاز قيامهما معا
في المحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر كابيض السواد باولى من العكس
كابيض البياض اسود   ووجه الصعوبة حاصله انه يجوز ان يكون بين
الامرين القائمين بالمحل خصوصية ناشئة بها يصير احدهما صفة للآخر دون
وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمة الاولى لانه مر ذكرها في الشرح
يعني لكن للمكلف وصف اضافي آه يعني حاصل جواب الشارح لكن للمكلف وصفا
يحاكي متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ

مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا للحال متعلقة ضمنا وهو لفظ الاستطاعة
ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب
والآلات وقوله لكون الاستطاعة وصفا ذاتيا لهم يعني واما توجيه جواب الشيخ بان
السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهي وصف ذاتي
للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما
يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب فيرد عليه
انه لكون الاستطاعة وصفا ذاتيا لهم والا لما صح تفسيرها بالسلامة اسبابه لانه
وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان
قيل ان ذو سلامة اسبابه انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا
ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطري الكليل
وذهني العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله ولما كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا لهم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا في تقرير الجواب
وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح
تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد آه
جواب سؤال وهو انه لم لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب
ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح التفسير بذلك وحاصل الجواب

لم يقولوا انا دو سلامة اسبابها ما يتعلق بصحة الحمل لا لكونها صفة ذاتية له حتى يعتبر صحة
النفسية فلا يخفى ما فيه اما اولا فلانه يصير والا لم يصح تفسيرها بالسلامة اسبابه
مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله وقولنا ذو سلامة الى سلامة
آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع
المذكور ... لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى
دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم
وطبع مستقيم والاقرب ما افاده بعض الافاضل آه اراد به السيد الشريف و
حاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم
تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت
اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له
فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفته اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
ودلالة سلامة الاسباب عليها ما صحة وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال
متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والخبر مطابقة
الواقع اياه هذا حاصل ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق
مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر تحرير المقام اي تحرير مقام النزاع على
ما هو رأي المحققين انه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالمحال بلا الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد بين ان ابا لهب قد كلف آه

كلف اه وقد نسبت ذلك الى الشيخ الاشعري ولم ينسب نظر
[illegible] وذلك لاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله اي
مخلوق الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبل والتكليف
قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة ليس [illegible]
لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف بما لا يطاق على
ما سنذكره المحشي ولانه لا معنى التاثير العبد في افعاله الا
القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده
والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة
المقارنة ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق
ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف
لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران ان قوله لكن تعلق
بعدمه اه فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان
ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة فالاولى
لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز اتفاقا من المحققين
من اصحابنا لا بناء على تجويز الامامين على مر واستدلوا على
ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول
لا معنى للتكليف الا تطلب واستدعاء الحصول واللازم
باطل لان طلبه فرع تصوره وتوقعه اذ لو تصور مثبتا ويلزم
منه تصور الامر على خلاف ماهيته ينافي ثبوته والا لم يكن
ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور
على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق
هذا المقام في شرح المختصر والثاني لا يقع اتفاقا بشهادة الادلة
والاستقراء ويجوز عندنا لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على
ذلك على خلاف العادة فان قيل تجويز تكليف العباد
وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف

لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله واما لانه يجوز ويقع
تكليف من مات على كفره ومن اخبر الله لعدم ايمانه بعدم كونه
مؤمنا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا فهذا توجيه
آه يعني ان قولنا بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه باطل
ان التكليف بما لا يطاق واقع على الاشعري وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد واقع عنده
كيف وهو يخالف بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا و
سعها وشهادة الاستقراء ومن لا يقول به الا انه دفع
لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف
فيه فان احدا جوز وقوع مثل هذا التكليف عليه وحاصل الدفع ان من لا
يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اي الثالثة من
مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد وقد وجه الفعل
اي قد يوجد ايضا قيل فان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ
وغيرها لقدرة عليه والتكليف قبل فيكون تكليف ما لا يطاق
بهذا الاعتبار ما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس
في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع في الجواز فان
النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز
اتفاقا وبالثانية جائز واقع اتفاقا ولك ان تأخذها اي ولك
ان تأخذ كل منها احدهما ما ليس في الوسع والاخرى انما النزاع
في الجواز ولا تقيدها بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون
الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق
لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لان المطلق موضوع
لحصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول
الا ترى ان قال اطعم رجلا واكس لا يستلزم الامر باطعام
جميع افراد الرجال وكسوتهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون بجميع مراتبه والمحقق

جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذها اسما للامكان يعني
او فيان ولك اذ لا يفيد الامكان يعني ما يمكن في نفسه ولا
يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول
ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى
انه لغو من الكلام لا مدخل له في المقصد اصلا وقد يقال ان
ابا لهب كلف بالايمان يعني ان ابا لهب كلف بالايمان وانما
الايمان تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه به من عند الله
ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما
اتى به فقد كلف بان يؤمن به في انه لا يؤمن وان يصدقه في
انه مع ان اذعان الشخص مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضر
وريا فلا يمكن ح التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق
فح وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه
وفيه بحث لانه يجوز ح يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم
بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم
فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق
بعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليف لذاته
نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي
فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة
الوسطى مع ان ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا
ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه
بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه
في الاخبار بان لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه
ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده
مستلزما للعدم يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختار
ال[?] في الحواشي العضدي ويمكن الجواب عن هذا التقرير

بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه
لا يتوقف رفع الايجاب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل وفيه قوله والذي يحسم مادة
الشبهة هذا الجواب اختاره السيد السند في شرح
المواقف وحاصل ان الايمان الاجمالي في حق غير مستلزم
للمجيء هو التفصيل فالتصديق بانه لا يؤمن من المستلزم
للمجيء به اذا اعلم ووصل

ان النبي بخصوصه وهو محمد وعلم العبد واخباره الرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تع
عليه السلام انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا
انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن
هو ممكن لممكن   وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو
بعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص   لو صح
تغير آه ما ذكره الشارح بقوله وحلها النقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي
اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بط لانه قد تخلف الحكم عنه في مثل
ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه
انه لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب
كلام الله تع حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن   مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية
دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما
ص على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة ولا المتولدات القائمة بمحلها
كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو
ك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة
ا الحال بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس شيء منهما مقدورا
ا ولا التمكن من عدم حصولهما فنعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات
وعليه ان عدم التمكن آه حاصله انه ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها

عدمها قبل مباشرة ما يوجب حصوله ثم وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولهما
فسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا ترى
ان فعل المباشرة لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل الخيالي يمكن
ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا
فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما لو اخترت
ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك
قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات
الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد
كما عرفت بخلاف الافعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة
مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ
لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من بيت العنكبوت لان تمكن ترك امتداد
المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن
على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد والغير المباشرة
غير متحقق في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة
ضرب ممتد على تقدير التسليم بعدم القدرة على التمادي بالاتيان على ان لك

يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا له بل لا بد له من السبب   ولو لم يقتل
لجاز ان يموت اه اي على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
المطلوب   من غير قطع بامتداد العمر اه على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة ثم انه لو لم
يقتل لعاش الى ما هو منتهى اجله ولا قطع بالموت بل لا قطع على ما ذهب اليه ابو الهذيل
منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا
لاجل قدّره الله تع في محله وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله
بانه لا يقتل وح لا نسلم مح كذا في شرح المقاصد اي لم يوصله اه يعني انه تع لما اقدر
القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع
الى الله تع لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التعبير
بقوله لم يوصله مبني على الحكم عبارة الشرح بكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع
في كثير النسخ ان الله تع قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله لهم اي المعتزلة والمراد
انهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه   حاصل النزاع ان المراد اه المقصود هنا
التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما في اذ كان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تع لكان المقتول ميت باجله قطعا وان
فسر ببطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور
خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين والتحرير الجواب
ان المراد باجله المضاف اليه زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم

ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع
الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول المعلوم في حقه انه لو لم يقتل لمات او انه لم يقتل
يعيش كذا قرر السؤال والجواب في شرح المختصر ولعله جواب باختيار ان [illegible]
بطلان الجبن في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع وح يصلح
محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم
لجواز ان يتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه   قلت قوله تعالى
لا يستقدمون آه يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على
الجزاء ومعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل
لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فيه بعد [illegible] قوله لا يستأخرون يتعلق
بالشرط فقط وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون الخ
قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وانه نفي
وتعالى به بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقدم عليه [illegible] عنه
كذا يمتنع التأخر عنه والمكان ان الثاني ممكن عقلا وذلك لان خلاف ما قدره
الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما مجاز ذكره كالجمع بين من سوف التوبة ثم تاب عند
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنهما في قوله تعالى وليست التوبة للذين
يعملون السيئات ولعل هذا المراد مما ذكر في حواشي المطول انه عطف على الجزاء باعتبار
على انه يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون عنه ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون

قوله

تغيره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قول من
قال وعلى سواء أو لا يضار فلا يرد علينا ما قاله الفاضل المحشي انه خبر بان
هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء او بدونه قوله لا يستقدمون فالحق انه معطوف على
مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور   قالوا المسئلة بديهية آه يعني لكن المعتزلة
ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها
منبهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على منبهاتهم حيث قال احتجت بطريق
الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يحمل قوله اشارة الى خلاف زعمهم في ادعاء
الضرورة وما ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره الشارح
بقوله وانهم احتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى جعل لفظ
الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة
في تولد موت المقتول من فعل القاتل كما في سائر المتولدات قال في شرح المواقف
قالوا انه لو لم يقتله لعاش الى مدة هي اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل
القاتل وتعلقه بتولد القتال الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات انتهى
والخلاف الذي نقله عن ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة
الى العباد ولا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في
كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وقاضي [illegible] البرشي يقول انها

حوادث لا محدث لها والنظام لان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى
غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح
المواقف . يرد عليه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل بمعنى الوقت
الذي فيه الحين من غير تاخر وتقدم زمان واحد لا يتصور فيه التعدد والاختلاف
انما هو في الحقيقة في المقتول هذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعون والآخر
سبعون ليس محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير
حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر
عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا للتكثير فيصير مع اربعين يستحقه من غير
الطاعة سبعين . او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه يعني ان
المراد بان الطاعة تزيد في العمر انما تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر
وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي بها يستكمل النفوس الانسانية
فتفوز بالسعادة الابدية . فانه خالف المعتزلة السابقة آه حاصل
الخلاف ان الاجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه
فله الاجل واحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند
الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والثاني
الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه اي بناء دليل آه فسر الاكل بالتناول

ليصح قول المشرب ايضا ٠ وقد يفسر اه اي وقد يفسر بماساق الله تعالى
الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات او المشروبات
او الملبوسات او غير ذلك وهذا هو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة
فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقا لانه مما ساقه
تع فانتفع وفي جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوقه
ويلزم ايضا كل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل
وينتفع به الآخر بالاكل ٠ وهو ايضا اي يوافق هذا التعريف قوله تع ومما
رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير
بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما نقله لا يمكن انفاقه على
الغير ٠ وقد يقال اي وقد بنى على تقدير التفسير الرزق بالمعنى الاول ان
اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده ٠ والاظهر اي والاظهر ان يكون
المراد منه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي لجهة تعريف الرزق عن معنى
الاضافة الى الله تع وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما صرح به
في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه ٠ ثم يندفع بملاحظة
اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية مملوك بالكلية لك ومن
حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله بان يورد من انه المسلم ينتقض التعريف
بالمسلم وخنزيرها اذ اكلهما مع انه منهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح

فيصدق عليها اذ الكلهما انهما مملوكان الكلهما المالك مع كونهما حراماً على وانا
قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكان له في بعض الكتب آه
فيلت في شرح النظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة يخ الدفاع بما
النقيض بالخمر والخنزير بشرط لعدم كونهما مملوكين مع ان فوله يخ وما من دابة الآية
واما قال في ذلك لا يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة الى بوله الحكم
على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ فيقتضي ان يكون المراد كل دابة
مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد
والدواب اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق وعلم ان فولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به امكان المراد بلفظه ما الملك او بالمنتفع ان العقلا من ما كول
الدواب عليه ايض فلا وجه لتخصيصه بالاول حو الافلا يصح قولهم وذلك
لا يكون الاحلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حلت ولا حرمة على ما في المواقف
اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
الاحلالا لا تغريبه لان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل
لرزق الدواب ايضا يحي بكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد
مقصورا على الحلال لا مطلق فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف
الثاني رحمه الله آه اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع
عن التعريف الثاني بانه يخ قد يشتمل الاكل كثيرا من المباحات ولم يمنعه من

الانتفاع الا انه اعرض عنه واشتغل باكل الحرام لسوء اختياره واما النقض
عن التعريف الاول بغير مندفع حيث اعتبر واقية الاكل على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا
وهو بط لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن اماة
ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم انه لا يكون مرزوقا وهو بط بالآية
المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا
لابد وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية
فكذلك نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو اثبت بطلان
كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد
واما اذا اثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف
فلا يرد كما لا يخفى   وايضا فيه فوات مقابلة آه اذ لا مقابلة بين بيان
طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسمية ضالا وهو ظ مع ان المفهوم
من الآيات والعلوم من المحاورات وجوب المقابلة بينهما   وكذا [illegible] تع
واما ثمود فهديناهم آه اي تركنا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق
تع واما ثمود فهديناهم آه لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم
العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو
المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق

واوضحنا لهم سبيل الرشد وبصرناهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى
اي على الايمان   ويحتمل ان يكون آه اي ويحتمل ان يكون الهداية في الآية على المعنى
الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا بها واستحبوا العمى
على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان
يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يامنوا اصلا
ولم يحصل لهم الهداية واستحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة
الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة   وايضا آه اي يرد على هذا المعنى ايضا
لان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق
الصواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به   وايضا في مقام المدح آه يعني انه
يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان بين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان
لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب
لم يوافقه الآية والحديث ويلزمه الاعتراضات الثلث التي ذكره المحشي رح اما
لو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فيما يوافقه الا
الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى
ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى   وما يق آه اي ما يقال الخ
البيان وان لم يستلزم لحصول الهدى الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها

وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه قد يقع
بان الاستعداد التام الحصول المقارن مع عدمه نزمنه يقتضي الذم عليه فضلا
عن ان يكون مدحه وفيه بحث اي فيما اورد في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد و
التمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول فهذه المقارنة
لا ينافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال المراد بقولنا
انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقع فيه مستعدي
مهتدي بمعنى انه لا يفرق في مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق
لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح مع انه لا ورود لهذا البحث نعم التمكن الخ
اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل
فلا يناسب المدح لكونه تاما او غير تام امر مبهم غير منضبط فذا اصح يصح ان يمدح
باعتباره وبقوله تع اهدنا الصراط المستقيم الخ يعني انه لا يصح تفسير الهداية
ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث
والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان يكون البيان
المذكور حاصلا وليس كذلك ويرد على هذا اي على هذا التمسك بالآية انه يجوز في
النفس بخلق الاهتداء بالضرورة لان الاهتداء حاصل لمخلوق فيهم والطلب يقتضي
عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظ والحمل على المجاز فهو مجاز اما عن زيادة البيان
على ما يقوله معاشر المعتزلة او عن التثبت في الدوام عليها على ما يقول معاشر

اهل السنة فلا يجب التمسك بها يمكن ان يوفق بين ما يفهم من كلام الشارح رح
من ان ما ذكره المشايخ مخالف لما سلف بان ما هو المشهور ان ما هو المشهور هو المعنى
اللغوي او العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما اذ الاصلح
له آه اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر فان قلت
بل الاصلح آه اي بل الانفع في الدين والوجوب والتكليف التعريضي للتعميم المنعم
اي التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين وان اعتبر جانب علم الله تع بعض لان الجواب
المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تع وقال لان من علم الله
منه الكفر يحسب تعريضه للايمان وتعميم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما
اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله على ما ذهب اليه الجبائي ومتابعوه فيكون الاصلح في
حق الكافر والفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر او عدم ورود الاشكال
المذكور اجلى هذا وانما على ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب
الاوفق للحكمة فلا يرد عليهم شيء مما ذكره الشارح رح والمحشي رح وقد حرر في صدر
الكتاب فانهم قالوا آه حاصله ان المسئلة انما يكون مما لا دخل للاختيار فيه واما
كان الاصلح واجبا على الله تع بحيث يستحيل تركه عنه تع لا يسئل امة العلم والنظر
والجهل المحال على انه على ما قالوا لا يكون الا [illegible] لذاته تع ولا يكون له تع اختيار فيه
فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح
المقدور المتصور بغيره واجب على الله تع بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتوفيق

ان هم الاصلح المقدور
المتصور غيره

والتعريض للتعميم المقيم به فان ذلك وان كان اصلح في
الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل انه لا يطيق و ذلك يوقع في
العقاب الاكبر   حاصل ان الاصلح امر نسبي اه يعني
لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحته
واما لا يصلح كما يفعل الكريم الحكيم العالم الواقف الامور لا يكون
خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون
بخلا وسفها بل رعاية لمصلحتهم واما الاصلح للعبد فغير واجب
عليه لانه محض حق الشرع فيجوز ان يفعل لمصلحة   قيل عليه ان
ان المعتزلة اه اي قيل ان ما ذكرتم منا جواز ترك الاصلح لا
لقضائه الحكمة واشتماله والمصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة
فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة على ما قال الزمخشري
في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك
يعني ان عدم المغفرة وان كان بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون
لكن تغفر واترك هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز عنك ذلك لانه
لا يكون خلاف مقتضى حكمتك   وجوابه انه لا دلالة في الكلام
اه يعني ان الكلام اه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان
عدم المغفرة بترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة ووقوف عدم
المغفرة عندهم لا يدل على كونها اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل
استحقاق الكفار العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب
عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم
المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشري ان تغفر لهم فليس ذلك
بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الا
صلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من
ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح لذلك
موقوف على وقوعها ووقوعها في حق الكفار عندهم فيجوز ان

يستلزم الح الح ولو ان الاصلح بتقدير المغفرة ايضا عدم
المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
على التقدير الح الذي هو ان يغفر الله لهم لا ديانة في كون ذلك
الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار مع علمه الله تعالى بعدم
وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به بالح مع ولو سلم
جميع ما ذكره والكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال
الفاضل المحشي والقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان
في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح الخ بل لهم كما
زعمهم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضته
الحكمة فتعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة اذ لا فرق
بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه
بحث اذ لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب آخر لجواز ان
يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب واجب هو محض
حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد فلا
يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول
من كلامه ايضا تردد انظر على ما ذكره المحشي وهنا بحث
اه اي في جواز الذي ذكره الشارح بحث وهو انه

امايدل

انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا يترك الا ان
ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل او جهل فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا يجب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور
لا يحسم مادة الشبهة   اللهم الا ان يقال اي اللهم الا ان يقال في رفع هذا البحث
ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة
من وجوب اللطف كبعث الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض
على الآلام وغضب الانعام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم
العليم بعواقب الامور   قوله معناه اقتضاء الحكمة يعني معنى وجوب
الشيء على الله تعالى اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجهين
اللذين ابطلهما الشارح ره بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ و
جوابه انهم الخ حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب
الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا
على الله تعالى بسبب لزوم الخ فيلزم ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة
هذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته لكن
...ف العقل لازم لذاته لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة و[illegible]
...لا نقول انا لا يصح له ترك خصوصيات ما يقتضيه الحكمة ولا ما يستلزم نقصا انما يكون
...تركها لحكم ومصالح لا نطلع عليها الا انه لا يجب عليه رعاية مطلق الحكمة

وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فإنهم قالوا ترك الأصلح
واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلاً لا يجوز على الله فحكموا
بوجوب تلك الخصوصيات دفعاً لاستلزام الإخلال به نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزمهم
ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار ويستند وجه إلى العناية الأزلية أي استند
الفلاسفة إيجاد العالم إلى العناية الأزلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الأكمل في
الأول فقال أي سبب العناية إحاطة علم الله تعالى بالكل لما يجب أن يكون عليه الكل
حتى يكون على أحسن النظام والكمال فعلمه الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول
الحق تعالى وتقدس ولهذا استأخروه أي ولأجل لزوم الوجوب بهذا المعنى راجع
إلى مذهب الفلاسفة اشتطر متأخرو المعتزلة وقالوا إن معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعل
البتة ولا يتركه وإن جاز أن يترك فلا يكون تشاجر طرفي الفعل والترك لا إذا لأنه
بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً إلى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فإنا نعلم
يقيناً أن جبل أحد لم ينقلب ذهباً وإن جاز أن ينقلب وأصيب أن الوجوب
أي أصيب عما قاله متأخرو المعتزلة بأن الوجوب مجرد تسمية أو يكون محصله أن
الله تعالى لا يترك على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل إطلاق
الوجوب عليه مجرد اصطلاح والعجب أي العجب من متأخري المعتزلة أنهم لا يجعلون
ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر و
التعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل وهو إخبار الشارع عليه

الذم بفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اجرى به الشرع
...ما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على الله تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب
...زعمهم مع انهم يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى وتقدس لانه المالك
على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله
بل هو المحمود على كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل
كل فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تعقيد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا
من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق
لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع
وكونه عالما وقادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال
الفرع والاصل جميعا يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قوله قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية
وهو ان يطلق لفظا له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التاويل على
راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ووصله بقوله والراسخون في العلم واما على راي من
يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب تفويض علمه الى الله تعالى والتصديق بان كل
ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته
مجهول والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات
العقلية ليس كما ينبغي في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا التصديق بانه من عند الله

مرحمت حسين

ونحوه وهو ما ذكر صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك
جعلوه كناية عن الملك وما التبع بهذا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير
اذا اصار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يسر له اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو
بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط　عرضهم على النار احراقهم
بها العرض في اللغة يشمل اوردن فتغيير العرض بالاحراق تغيير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم
على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف　وقوله تعالى يوم تقوم الساعة يعني وجه الاستدلال
بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل
يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك العذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب
الذي هو بعد الموت وقبل القيام الساعة　فالاستدلال لا يدل الا يعني لا العذاب وتدل على ان ادخال النار
عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت
قبل عذاب يوم القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الثلاثة الاسباني حسب ازمنة
الاخرة اقل قليل فلعلها استعمل الفاء ذبابا وبابا لا داعي اليه　جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي
المعتزلة وابن جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وسقط لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل الخيالي ره قد روى برواية مشهورة ان بعض الاحجار قد تكلم وصدق محمدا صلى الله عليه وسلم وان بعض
الاحجار قد صار بالساحة يقطع ما به عنه جزئي قام الميكائيل وقد صح منهم حنين ما سمع قوله تعالى وترى الناس
والجمع بينها والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبب التلذذ بها فيما يطلبها انتهى كلامه
لا يخفى ان ليس المراد بالحي فيهما ما يعاد فيه الروح من الحيوة فقد ما يدرك الالم واللذة　واما تعذيب الماكول اه
ونعم فانه حي لان يعذب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحوصلها ابعضه او بكل
الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف او في خلال الدمل ... تتلذذ وعدم شعورنا بذلك
قالوا ان اعيد الوقت الاول اي قال الناف لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد بعينه فان
اعيد معه الاول ايضا وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع
في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وقع في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم

بكر ..م

...يعنه الا معال الاضطرارية
...ك الالم واللذة فان الحق
... لا يكون سببا للادراك
... لا يكون صالا للجماد او لا
... بالجواب انه يجوز ان يخلق
...مع الاجزاء او بعضها نوع علم

فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان اجيب
او لا بان المراد اعادة آه هذا جواب باختيار الشق
الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول وقولك
فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان
معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في وجوده الخارجي فان زيد موجود في هذه
الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من
انا نعلم قطعا بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم به الضر
ورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخا
رج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات
يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الا
شخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت
مع باقي المشخصات علة التشخص مغائر لما سبق
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات
علة التشخص كان حاصل في الوقت السابق مع المشخصات
الاخر ونورد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز
لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير
اعادة الوقت والاول لان التشخص الحاصل في
الوقت الثاني هو الحاصل في الوقت الاول بلا تفاوت
لا يبق يحتمل ان يراد آه يعني انما يلزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات او جعل المستدل مطلق
الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده

بقوله ان الوقت من جملة المشخصات اي وقت
الحدوث فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل
الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث لانا
نقول هذا مع انه كلام على السند يعني ان هذا الكلام مع
كونه كلاما على السند اعني قوله ولا يلزم تبدل الا
شخاص اه وبعدم افادة المطلوب لان البقاء والمنع المنع
المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات الخارجية
بحاله مرفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من
جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود
ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك
فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث
من جملة مقدمات وجوده الخارجية الى وقت فلا يكون من
جملة المشخصات فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في
حالة البقاء وثانيها بان المبتدا هو الموجود اه وحاصله اعتبار
الشيء الاول هو ان الوقت معاد لظ انه لو كان معادا لزم
ان يكون مبتدا لا معادا لان المبتدا هو الموجود في الوقت
المبتدا اي وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر فلا يكون مبتدا
بل معادا فان كون الشيء مبتدا انما يفرض له باعتبار كونه
غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد
ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوث الاول وانما قال
فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان
حشر جميع الاموات في وقت واحد جميع من ان اوقات
ان ابتدائها متى لفت ولان اعادة الوقت بعينه مع لانه
يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت
السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه
في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان

يكون للزمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نسلم على
تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبتدأ لا المفروض
ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه توقف دليل امتناع اعادة
المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد
فلا اعادة للمعدوم بعينه لو يتم الجواب الثاني وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم آه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم
بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء بالوجود على
نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله
ليتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واجيب
بمنع الاستحالة اه اي لا نسلم ان التخلل هنا مح لان معنى التخلل
انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف
بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع
الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين
المتغايرين بالذات انما المح تخلل العدم بين ذات الشيء
ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن الشيء موجودا ولم يكن
نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء وجد مع نفسه في الزمان الاول
ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
في زمان من الازمنة ومثل هذا الا كلبس شخص ثوبا ثم خلعه
لبسه ولا يخفى هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من
المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد من من ادعائه
فلا يوجد الزمان وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين اه وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعاد
ونفسه لان التخلل المح هو ان يكون الشيء الموجود من جميع الوجوه
في نفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا
عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض